

Die Ehe als Sakrament. Zum katholischen Verständnis der Ehe

Thomas Knieps-Port le Roi

KU Leuven, Belgien

Die Ehe wird in der römisch-katholischen Kirche seit dem 12. Jahrhundert zu den Sakramenten gerechnet und deshalb als ein besonderes Heilszeichen betrachtet. Tatsächlich eignet sich der theologische Begriff „Sakrament“ trotz – oder gerade wegen – seiner konzeptuellen Unschärfe relativ gut, um das Proprium des heutigen katholischen Eheverständnisses auf den Punkt zu bringen. Die gängige Meinung, dass die römisch-katholische Tradition an der Sakramentalität, also Heilsbedeutsamkeit der Ehe festhalte, während die reformatorische Position genau dies ablehne und die Ehe – mit Martin Luther gesprochen – als „ein weltlich Ding“ betrachte, ist zwar in dieser schroffen Gegenüberstellung nicht haltbar. Dennoch ist kaum zu übersehen, dass die katholische Sichtweise, vermutlich mehr als alle anderen Eheauffassungen, die z.Zt. auf dem religiösen und weltanschaulichen Markt im Angebot sind, die Ehe als eine *religiöse* Wirklichkeit bestimmt. Der US amerikanische Rechtshistoriker John Witte hat in seiner Studie zum abendländischen Eheverständnis vier Modelle ausgemacht, die jeweils unterschiedliche, aber komplementäre Aspekte der Ehe hervorheben.¹ Ein erstes, *naturalistisches* Modell betrachte die Ehe vornehmlich als eine naturgegebene Einrichtung, die dem Erhalt der menschlichen Spezies diene und den Gesetzen der Natur unterworfen sei. Demgegenüber betone eine zweite Perspektive die *soziale* Bedeutung der Ehe als einer Einrichtung, die dem Individuum und der menschlichen Gemeinschaft zu Gute komme und deshalb auch deren Bedürfnissen entsprechend ausgestaltet werden müsse. Ein weiterer Typus ist das *Vertragsmodell*, bei dem die Ehe als eine freie willentliche Übereinkunft zweier Individuen erscheine, die auch selber die Konditionen ihrer Vereinbarung auszuhandeln hätten. Erkennt man in diesem letzten Modell unschwer das Erbe der Aufklärung und ihre spätmodernen Ausläufer in der gegenwärtigen Kultur, so situiert Witte das Sozialmodell der Ehe hauptsächlich in der reformatorischen Tradition, die dem Staat die Oberaufsicht über die Ehe zubilligte, während das naturalistische Modell durch verschiedene Epochen und Traditionen

¹ Vgl. JOHN WITTE JR., *From Sacrament to Contract: Marriage, Religion, and Law in the Western Tradition*. Louisville, KY 1997, ²2012).

hindurch im Hintergrund wirksam bleibe und sporadisch immer wieder einmal in den Vordergrund trete. Ein viertes Modell hingegen, das *religiöse* Ehemodell, weist Witte eindeutig der römisch-katholischen Tradition zu. Die Ehe werde hier ausdrücklich als eine spirituelle bzw. sakramentale Wirklichkeit gesehen und falle deshalb auch in den doktrinären, moralischen, kultischen und disziplinären Zuständigkeitsbereich der kirchlichen Gemeinschaft. Wittes Typologie scheint mir zutreffend zu sein, zumal sie auch zu erklären vermag, weshalb die Katholische Kirche mehr als alle anderen christlichen Konfessionen unvermindert große Anstrengungen unternimmt, um die Ehe auch und gerade angesichts ihres zunehmenden gesellschaftlichen und kulturellen Bedeutungsverlustes hochzuhalten und ihre eigene Eheauffassung zu verteidigen und zu aktualisieren. Die gegenwärtigen innerkatholischen Auseinandersetzungen um den rechten Umgang mit den wiederverheirateten Geschiedenen und das Unverständnis, mit dem diese Diskussion von weiten Teilen außerhalb, aber inzwischen auch innerhalb der Kirche begleitet wird, belegen dies zur Genüge.

Ich möchte im Folgenden versuchen, einige Grundlinien dieses religiös-spirituellen bzw. sakramentalen Eheverständnisses aufzuzeigen. Dabei beziehe ich mich im Wesentlichen auf drei Themenkomplexe, die die neuere Ehe-theologie im letzten halben Jahrhundert beschäftigt haben. Kennzeichnend für die theologische Beschäftigung mit der Ehe in dieser Zeit ist die zentrale Einsicht, dass die Ehe nicht nur theologisches Konzept sondern auch gelebte Wirklichkeit ist. Die weitaus meisten Arbeiten zur Ehe-theologie nehmen ihren Ausgangspunkt beim aktuellen sozio-kulturellen Kontext, in dem Menschen die eheliche Verbindung heute eingehen und durchleben. Mehr denn um eine abstrakte „Theologie der Ehe“ geht es ihnen um eine situationsgerechte „Theologie für Ehepaare“.² Aus dieser Basisorientierung heraus sind neue Einsichten vor allem in einige Spannungsfelder erwachsen, die der Ehe innewohnen und die es im Eheleben in ein Gleichgewicht zu bringen gilt. Ein erstes Spannungsverhältnis ergibt sich aus dem Charakter der spätmodernen Ehe als einer individuell bzw. partnerschaftlich frei zu gestaltenden Liebesbeziehung einerseits und ihrer institutionellen Verfasstheit andererseits, die heute zunehmend in Frage gestellt wird, aber gleichwohl unverzichtbar erscheint. Eine zweite Polarität resultiert aus der Tatsache, dass die religiös verstandene Ehe einerseits als eine

² Vgl. TIM MULDOON, A Theology for Married People, in: TIM MULDOON/ CYNTHIA S. DOBRZYNSKI (Hg.), Love One Another. Catholic Reflections on How to Sustain Marriages Today, New York 2010, 20-32. Auch das kirchliche Lehramt argumentiert auf dieser Linie, vgl. etwa Papst Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Familiaris consortio*, 1981, Nr. 4: „Da der Plan Gottes für Ehe und Familie Mann und Frau konkret betrifft – in ihrer täglichen Existenz, in bestimmten sozialen und kulturellen Situationen –, muß sich die Kirche, um ihren Dienst leisten zu können, um die Kenntnis jener Situationen bemühen, in denen Ehe und Familie sich heute verwirklichen.“ http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_19811122_familiaris-consortio_ge.html (Zugriff 15.04.2014).

gute Gabe Gottes verstanden werden muss, andererseits aber auch mit hohen moralischen Ansprüchen verbunden wird. Und schließlich konfrontiert die Ehe die Partner mit einem an sich begrenzten menschlichen Erwartungshorizont, der im Grunde nur durch eine übermenschliche Macht erfüllt werden kann; auch die Spannung zwischen menschlicher Kontingenz und transzendenter Berufung gilt es also auszuhalten und auszutariieren.

1. Personale Liebesgemeinschaft: Ehe in der Spannung zwischen Institution und Person

Eine grundlegende Neuausrichtung hat das katholische Eheverständnis mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) vollzogen. In den entsprechenden Abschnitten der sog. „Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute“, *Gaudium et spes*, die über Ehe und Familie handeln, hat die Kirche sich nach längeren internen Auseinandersetzungen mit der Tatsache versöhnt, dass die moderne Ehe auf der Liebesheirat gründet,³ und ihre Ehetheologie dementsprechend neu ausgerichtet. Man kann den Paradigmenwechsel am besten abschätzen, wenn man den finalen Konzilstext vergleicht mit einem Textentwurf, der zu Beginn des Konzils als Diskussionsgrundlage vorlag und in dem das alte Eheverständnis noch ein letztes Mal beschworen wird. Darin liest man u.a.:

...die Ehe hat in sich, und zwar unabhängig von der Intention der Vertragspartner, ihre eigenen objektiven, durch Gott festgelegten Zwecke. Von diesen Zwecken...ist der erste und einzige Zweck die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft, selbst wenn die einzelne Ehe nicht fruchtbar ist. Darum ist die Zeugung von Nachkommenschaft, obgleich nicht das Objekt des ehelichen Konsenses, einer jeden Ehe von Natur aus so eigen, ja sogar wesentlich, dass sie durch keinen menschlichen Willensbeschluss noch durch widernatürliche Handlungen ausgeschlossen werden kann; ja, sie ist der Ehe so wesentlich, dass in einem jeden gültigen Konsens das andauernde und ausschließliche Recht auf Akte, die von sich aus zur Erzeugung von Nachkommenschaft natürlicherweise geeignet sind, gleichsam als ihr Objekt eingeschlossen ist. Schließlich ist sie so primär und vorrangig, dass sie von den anderen Zwecken, wenngleich auch von der Natur vorgegeben, nicht abhängt, ja mit ihnen weder gleichgestellt noch verwechselt werden kann. Die anderen objektiven Zwecke der Ehe, die aus der Art der Ehe selbst hervorgehen, aber sekundär sind

³ Zum geschichtlichen Hintergrund vgl. STEPHANIE COONTZ, *Marriage, a History. How Love Conquered Marriage*, New York 2005.

– nämlich gegenseitige Hilfestellung der Eheleute sowie Heilmittel gegen die Begierlichkeit – stellen genuine, wenngleich untergeordnete Rechte in der Ehe dar...⁴

Man kann hier zu Recht von einem institutionell-juridischen Eheverständnis sprechen, das die Ehe ganz im Sinne von Wittes erstem Modell als eine naturgegebene und gottgewollte Einrichtung vorstellt. Als solche entspringt sie der Natur des Menschen selbst, für den sie ein notwendiges Gut ist und dessen natürlichen Neigungen sie entgegenkommt. Sie hat ihre eigene objektive Finalität, die gänzlich unabhängig besteht von den subjektiven Sinnzuschreibungen, die Paare mit ihr verbinden. Warum auch immer jemand die Ehe eingehen möchte, stets tritt er in eine natürliche Ordnung und einen ehelichen Stand ein, die – und hierin kommt ein zweiter entscheidender Aspekt zum Vorschein – als einzigen Zweck die Fortpflanzung und den Erhalt der menschlichen Spezies haben. Vor allem die mittelalterliche Theologie hatte die Zeugung und Erziehung von Kindern zum primären, wenngleich nicht einzigen Zweck (*finis primarius*) der Ehe erhoben. Daneben hatte man mit der „gegenseitigen Hilfestellung“ (*adiutorium mutuum*) der Ehegatten und dem sog. „Heilmittel gegen die Begierlichkeit“ (*remedium concupiscentiae*) zwei sekundäre Eheziele formuliert, die sich als willkommene Zusatzeffekte dem Hauptzweck zu- und unterordnen ließen. Wenn zwei Partner also eine Ehe eingehen, dann tun sie dies an erster Stelle um der Kinder willen, aber im besten Fall gelingt es ihnen, einander auch so weit in partnerschaftlicher Freundschaft zugetan zu sein, dass sie dieses Ziel einfacher und angemessener erreichen. Und zudem hat die Ehe den nützlichen Nebeneffekt, dass durch sie die an sich sündige sexuelle Begierde im Zaum gehalten und mit der positiven Zielsetzung der Kinderzeugung verbunden werden kann. Wie man sieht, handelt es sich um zwei weitere Zwecke, die den Wert der Ehe erhöhen, doch die vorkonziliäre Sichtweise lässt keinen Zweifel daran aufkommen, dass sie nicht als eigenständige Motive für die Ehe gelten können. Denn ebenso wie der partnerschaftlichen Verbundenheit der Ehegatten an sich kein Wert zuerkannt wird, so ist auch die Wahl einer keuschen, exklusiven und treuen sexuellen Beziehung nur dann ein hinreichender Grund für die Ehe, wenn sie der Nachkommenschaft dient. Und hier kommt dann ein dritter Aspekt zum Zug.

⁴ Es handelt sich hier um das Schema *De castitate, virginitate, matrimonio, familia*, das im Jahr 1962 von einer Theologischen Kommission der römischen Kurie erarbeitet wurde, aber bereits in der zentralen Vorbereitungskommission des Konzils zurückgewiesen wurde. Vgl. dazu THEODORE MACKIN, What is Marriage?, Ramsey/ NJ 1982, 248-282. Der lateinische Originaltext findet sich in *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando*, Series II, vol. 2/3, Rom 1963, 893-937 (909). Beim deutschen Text handelt es sich um eine freie Übersetzung des Autors.

Dass die Ehe durch gegenseitigen Konsens der Partner zustande kommt (*consensus facit nuptias*), war eine Einsicht, welche die Kirche aus dem antiken römischen Reich übernommen hatte. Auf diese Weise gelang es seit dem frühen Mittelalter, den Einfluss von Clans und Familien auf die Eheschließung zurückzudrängen und die freie Partnerwahl in den Vordergrund zu rücken. Intensive theologische Diskussionen ergeben sich in der Folgezeit bezüglich der Frage, aus welchen Komponenten sich die eheliche Übereinkunft zusammensetzt, zu welchem Zeitpunkt sie zustande kommt und worauf der Ehekonsens sich genau erstreckt.⁵ Die letzte Frage nach dem Objekt des ehelichen Versprechens hatte das kirchliche Recht konsequent im Sinne der Ehe zwecklehre beantwortet. Im Textentwurf von 1962 wird eine Formulierung aus dem kirchlichen Gesetzbuch von 1917 übernommen, in dem die Rede war vom „andauernden und exklusiven Recht auf den Körper zum Zwecke von Akten, die geeignet sind, Nachkommenschaft zu erwecken“ (*ius in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad proles generationem*) – ein Recht, das die Partner sich gegenseitig zugestehen.⁶ In diesem Sinne haben katholische Eheleute über Jahrhunderte hinweg ihre eheliche Pflicht darin gesehen, sich in prokreativen sexuellen Akten „einander zur Verfügung zu stellen“.

Erst auf dem Hintergrund dieser vorkonziliären Eheauffassung kann man vollumfänglich erfassen, welche Neuorientierung das II. Vaticanum initiiert hat. Allein terminologisch wird ein anderer Ton angeschlagen, wenn in *Gaudium et spes* von der „innigen Gemeinschaft des Lebens und der Liebe“, von „inniger Verbundenheit“ oder von „inniger Vereinigung“ der Partner die Rede ist.⁷ Zwar betont auch der Konzilstext nach wie vor, dass die Ehe eine Institution ist, die „vom Schöpfer begründet und mit eigenen Gesetzen geschützt“ und deshalb „nicht mehr menschlicher Willkür“ ausgesetzt sei; zudem besteht man darauf, dass die Ehe „durch ihre natürliche Eigenart... auf die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft hingeeordnet ist“ (GS 48,1). Aber dennoch ist der Tenor ein grundlegend anderer.

Zunächst einmal sind es die Eheleute selbst, die durch ihr „unwiderrufliches personales Einverständnis“ (GS 48,1) die Ehe ins Leben rufen. War in der vorkonziliären Sichtweise die Ehe eine vorgegebene Einrichtung, der man durch einen gemeinsamen Willensakt beitrug, so schaffen die Eheleute nunmehr die Ehe allererst als ihre je eigene personale Lebensgemeinschaft. Der Konsens ist hier ein wirkliches *con-sentire*, ein „Zusammenstimmen“ zweier Menschen, die sich durch diesen Akt „gegenseitig schenken und annehmen“

⁵ Vgl. dazu JEAN GAUDEMET, *Le mariage en Occident : les mœurs et le droit*, Paris 1987.

⁶ *Codex Iuris Canonici* 1917, can. 1081, §2.

⁷ Vgl. *Gaudium et spes* (im Folgenden abgekürzt als GS), 48,1;
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html (Zugriff 15.04.2014).

(ibid.) und so ihre Ehe begründen, und nicht so sehr ein *as-sentire* im Sinne der Zustimmung zu einer vorgegebenen ehelichen Ordnung, in die man einwilligt.⁸ Wird auf diese Weise die Ehe einerseits weitgehend abhängig gemacht vom personalen Engagement der Partner, so bedeutet dies andererseits nicht, dass sie über ihre Verbindung willkürlich verfügen können. Der institutionelle Aspekt wird hier nicht ausgeblendet, aber er liegt dem Eheversprechen nicht mehr zugrunde, sondern folgt ihm nach: „So entsteht durch den personal freien Akt, in dem sich die Eheleute gegenseitig schenken und annehmen, eine nach göttlicher Ordnung feste Institution, und zwar auch gegenüber der Gesellschaft“ (ibid.). Konsequenterweise operiert der Text auch mit einer subtilen Unterscheidung zwischen der „ehelichen Liebe“ als dem Kern der personalen Lebensgemeinschaft und der „Institution der Ehe“. Hatte die alte Konzeption in der Institution das Wesen der Ehe ausgemacht und die partnerschaftliche Liebe als einen wünschenswerten Nebeneffekt bzw. als moralische Pflicht betrachtet, so avanciert die eheliche Liebe in der neuen Sichtweise zum Wesenskern der Ehe, die aus sich heraus einen institutionellen Rahmen schafft.

Es ist schon deutlich geworden, dass hier in Hinblick auf die Ehe zum ersten Mal in einem lehramtlichen Dokument von *ehelicher Liebe (amor conjugal)* die Rede ist. Dies hat auch Konsequenzen für die klassische Ehezwecklehre. Wie bereits erwähnt, unterstreicht auch der Konzilstext den engen Zusammenhang zwischen Ehe und Fortpflanzung. Doch man lässt von vornherein keinen Zweifel daran aufkommen, dass die Ehe mit „verschiedenen Gütern und Zielen ausgestattet ist“ (GS 48,1), und stellt die Fortpflanzung – in der theologischen Tradition seit Augustinus als *bonum prolis* („Wohl der Nachkommenschaft“) bezeichnet – auf eine Stufe mit dem „Wohl der Gatten“ (*bonum coniugum*) und dem „Wohl der Gesellschaft“ (ibid.). Und auch hier ist die Logik geradezu umgedreht: während zuvor die Erzeugung von Kindern der primäre Ehezweck war und das Wohl der Eheleute (im Sinne ihrer „gegenseitigen Hilfestellung“) und das allgemeine Wohl (durch die Kontrolle über Sexualität) sich daraus ableiteten, so ist nunmehr die eheliche Liebe das Fundament für das Wohlergehen sowohl der Eheleute, wie ihrer Kinder und der weiteren Gemeinschaft. Die Gattenliebe wird darum auch nicht als ein neuer (primärer) Ehezweck eingeführt, der nun an die Stelle der Fortpflanzung träte; vielmehr wird sie als Nährboden verschiedener Güter und Ziele vorgestellt, die untereinander nicht mehr hierarchisch geordnet werden. Aus dieser Perspektive sind die Ehepartner dann auch aufgrund ihrer Liebes- und Lebensgemeinschaft Mitschöpfer Gottes bei

⁸ Vgl. dazu NORBERT LÜDECKE, Eheschließung als Bund. Genese und Exegese der Ehelehre der Konzilskonstitution ‘Gaudium et spes’ in kanonistischer Auswertung, Würzburg 1989, 827.

der Zeugung von Kindern, die als Frucht und „Krönung“ ihrer Liebe vorgestellt werden. Die Ehe aber ist „nicht nur zur Zeugung von Kindern eingesetzt“ (GS 50,3).

Es dürfte deutlich geworden sein, dass die Katholische Kirche in der jüngsten Vergangenheit den Übergang von einer institutionellen zu einer personalen oder personalistischen Eheauffassung vollzogen und damit ihr Eheverständnis „modernisiert“ hat. Ich bin auf diesen Paradigmenwechsel deshalb ausführlicher eingegangen, weil er m.E. zeigt, dass katholische Kirche und Theologie ihr Bewusstsein von der Spannung zwischen institutionellem Anspruch und persönlicher Lebenswirklichkeit geschärft haben. Noch während des Konzils warnte eine kleine Minderheit konservativer Bischöfe und Theologen davor, Liebe zum Wesensmerkmal der Ehe zu machen. Ihre Begründung war ebenso einfach wie plausibel: sollte die Liebe aufhören, müsste auch die Ehe aufgelöst werden.⁹ Tatsächlich hat die katholische Kirche mit ihrer Option, die Institution der Ehe von der personalen Hingabe der Partner abhängig zu machen, sich nicht nur der Moderne geöffnet, sondern auch auf ein gefährliches Glatteis begeben. In der gegenwärtigen Debatte um die Wiederverheiratung Geschiedener sind ja durchaus Stimmen zu vernehmen, die aus der genannten Befürchtung ein Postulat machen. Die heutige Kontroverse zwischen Kirchenleitung und Kirchenvolk hat zum Teil auch damit zu tun, dass der durch die Konzilsväter angestrebte Kompromiss zwischen institutioneller und personaler Eheauffassung nicht gelungen bzw. wieder brüchig geworden ist. Geht man davon aus, dass es kein Zurück gibt hinter die Kehrtwende des Konzils, so besteht die Herausforderung darin, einerseits konsequent den Ausgangspunkt bei der partnerschaftlichen Liebe zu suchen, andererseits aber auch stringenter aufzuzeigen (und zudem in der pastoralen Praxis auch konkrete Hilfestellung dafür zu bieten), dass die personale Liebes- und Lebensgemeinschaft mit der Zeit eine Festigkeit erwirbt, die sie den subjektiven Bestandsgarantien und der Willkür der Partner entzieht und ihr so einen objektiven institutionellen Rahmen schafft.¹⁰

2. Der eheliche Bund: Ehe in der Spannung zwischen Imperativ und Indikativ

Noch in einer weiteren Hinsicht hat das II. Vatikanische Konzil die neuere katholische Ehe-theologie beflügelt, indem es nämlich von der Ehe nicht mehr primär als „Vertrag“, sondern

⁹ Vgl. MACKIN, What is Marriage, 257.

¹⁰ Zu einem Versuch in diese Richtung vgl. THOMAS KNEIPS-PORT LE ROI/ BERNARD SILL (Hg.), Band der Liebe – Bund der Ehe. Versuche zur Nachhaltigkeit partnerschaftlicher Lebensentwürfe, St. Ottilien 2013.

als „Bund“ redete. Grundlage dafür ist der biblische Begriff des Bundes, den Gott mit seinem Volk eingegangen ist und der im Neuen Testament in der Beziehung zwischen Christus und der Kirche fortgesetzt und vollendet wird. In beiden Büchern der Bibel wird dieser göttliche Bund in Beziehung zur Ehe gesetzt. Darauf bezieht sich auch der Konzilstext:

Wie nämlich Gott einst durch den Bund der Liebe und Treue seinem Volk entgegenkam (...), so begegnet nun der Erlöser der Menschen und der Bräutigam (...) der Kirche durch das Sakrament der Ehe den christlichen Gatten. Er bleibt fernerhin bei ihnen, damit die Gatten sich in gegenseitiger Hingabe und ständiger Treue lieben, so wie er selbst die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat (...). Echte eheliche Liebe wird in die göttliche Liebe aufgenommen und durch die erlösende Kraft Christi und die Heilsvermittlung der Kirche gelenkt und bereichert, damit die Ehegatten wirksam zu Gott hingeführt werden und in ihrer hohen Aufgabe als Vater und Mutter unterstützt und gefestigt werden (...). (GS 48,2)

Mit dem Begriff des Bundes nähern wir uns offenkundig auch der religiös-sakramentalen Bedeutung, die das katholische Verständnis der Ehe beimit. Zwei zentrale Linien lassen sich hierbei im Rückgriff auf das biblische Zeugnis erkennen. Einmal wird die Ehe am Liebesbund Gottes mit seinem Volk gespiegelt, der damit als Vorbild für die eheliche Verbindung vorgestellt wird. Die Ehe wird auf diese Weise unter den moralischen Imperativ gestellt, die Mann-Frau-Beziehung ebenso treu zu gestalten, wie Gott sich seinem Volk gegenüber verhält. Daneben wird eine zweite Linie erkennbar, bei der die Ehe als ein durch Gott selbst ausgewählter Ort erscheint, am dem seine Liebestreue sichtbar und der Heilsbund sich geradezu paradigmatisch verwirklicht. Aus dieser Perspektive steht die Ehe dann unter dem Zuspruch Gottes, der die Eheleute dazu ermächtigt und ihnen darin zur Hilfe kommt, dass sie in treuer Hingabe zueinander leben können. Wie diese beiden Linien ineinander greifen und doch in ständiger Spannung zueinander stehen, kann ein kurzer Blick in die biblische Entwicklungsgeschichte der ehelichen Bundesmetapher veranschaulichen.

Die chronologisch ersten Zeugnisse dafür, dass die Ehe als Bild für das Verhältnis Jahwes zu Israel gebraucht wird, finden wir in der frühen prophetischen Tradition des Alten Testaments. Bekannt ist hier vor allem das Buch des Propheten Hosea aus dem 8. vorchristlichen Jahrhundert, der nicht nur zum Bild der Ehe greift, sondern von Jahwe aufgefordert wird, selbst eine „hurerische Frau“ zu heiraten, um einerseits die Untreue Israels zu seinem Gott und andererseits die Haltung Jahwes, der auch angesichts eines untreuen Volkes die Treue hält, zu versinnbildlichen. Spätere Propheten wie Jeremias, Ezechiel und Jesaja werden dieselbe Bildsprache gebrauchen, um die wechselvolle Geschichte des Volkes Israels mit seinem

Bundsgott eindringlich vor Augen zu stellen. Der flämische Theologe E. Schillebeeckx hat in einer 1963 vorgelegten Studie zur Ehe¹¹ darauf hingewiesen, dass es in dieser frühen Phase noch keineswegs die Absicht der biblischen Autoren war, etwas Theologisches über die Ehe zu sagen oder gar eine Theologie der Ehe zu entwerfen. Sie sind ganz einfach auf der Suche nach Worten, Begriffen und Vorbildern aus dem Bereich der menschlichen Erfahrung, mit denen eine geheimnisvolle Wirklichkeit wie die göttliche Bundestreue anschaulich gemacht werden kann. Und dabei kommen sie auf die Ehe. Aber Schillebeeckx zeigt auch, dass der Rückgriff auf eine irdische Wirklichkeit wie die Ehe nur dann gelingen kann, wenn diese Wirklichkeit entweder von sich aus einen innerlichen, objektiven Hinweis auf das Geheimnis des Heilsbundes besitzt oder durch göttliche Offenbarung einen solchen Verweischarakter erhält. Und genau dies lasse sich in der weiteren theologischen Entwicklung aufzeigen: Dadurch dass in einer Linie von den alttestamentlichen Propheten bis hin zur Verkündigung des Neuen Testament die irdische Wirklichkeit der Ehe immer wieder im Zusammenhang mit dem göttlichen Heilsbund in den Vordergrund gestellt wird, habe schließlich Gott selbst der Ehe einen solchen objektiven Verweischarakter verliehen und sie als ein Offenbarungsmedium legitimiert. In menschlich fassbarer und begreifbarer Weise sage sie nun etwas aus über das Geheimnis des göttlichen Bundes mit der Menschheit. Schillebeeckx zufolge habe so etwas wie

eine wechselseitige Erhellung stattgefunden: indem er seinen Bund mit Hilfe des menschlichen Ehelebens offenbart, offenbart Gott zugleich den vom Menschen allein aus nicht erschließbaren Sinn der Ehe selbst. Nicht eigentlich durch eine zusätzliche, neue Offenbarung, sondern dadurch dass Gott, sich darin selbst offenbarend, die irdische Ehewirklichkeit in einen erhellenden Zirkel stellt, wodurch sie transparent wird, geheiligt durch den Gott des Heils. D.h.: die Ehe selbst tritt gleichsam ins Heil ein. Kein bloßer *Begriff* offenbart uns den Heilsbund, sondern eine *Wirklichkeit aus dem Bereich der menschlichen Existenz*...Dadurch wird das Geoffenbarte, wenngleich eine transzendente Gnade, menschlich erlebbar und assimilierbar; und wird andererseits die menschliche Wirklichkeit der Ehe für uns Menschen erfahrbar in ihrem transzendenten, ‚sakramentalen‘ Wert.¹²

Schillebeeckx sieht diese theologische „Aufladung“ der Ehemetapher zusätzlich verstärkt durch den sich in Israel allmählich herausbildenden Schöpfungsglauben. In dem Maße, in dem der Gott, der mit Israel einen Bund geschlossen hat, als der Schöpfer der ganzen Welt erkannt wird, erschließt sich dem alttestamentlichen Denken auch die Einsicht, dass der Bund die eigentliche Bestimmung der Schöpfung sein müsse. Dann aber ist die Tatsache, dass Gott zu Beginn der

¹¹ Vgl. EDWARD SCHILLEBEECKX, *Het huwelijk. Aardse werkelijkheid en heilsmysterie*, Bilthoven 1963, 28-75.

¹² Ebd. 43 (freie Übersetzung des Autors).

Schöpfung auch Mann und Frau erschaffen hat, nicht nur eine zufällige Begebenheit. Vielmehr steht die Mann-Frau-Beziehung dann von vornherein in der Perspektive des Bundes:

Als Schöpfungsgabe des Bundesgottes *ist* die Ehegemeinschaft eine Vorabbildung dessen, was die Gnade oder der Bund Gottes mit den Menschen sein soll. Der Vorstellung der Ehe als Bild des Bundes steht darum selbst unter ‚göttlicher Inspiration‘, eine Inspiration, die, so könnte man sagen, der *konkreten* Wirklichkeit der Ehe entspringt.¹³

Es zeigt sich also, dass die Ehe im Laufe der hier kurz aufgerissenen biblischen Theologieggeschichte von einer Metapher, die ursprünglich nur ein anthropomorphes Bild für das Geheimnis des göttlichen Handelns bieten soll, zu einer theologisch hoch bedeutsamen Kategorie avanciert. In diesem Zusammenhang muss allerdings auch noch auf eine wichtige Begleiterscheinung dieser „Theologisierung“ der Ehesymbolik hingewiesen werden. Wenn die Ehe als solche nämlich eine derartige Bedeutung erlangt, dann liegt die Schlussfolgerung nicht fern, dass auch jede einzelne Ehe dem hohen Anspruch entsprechend gelebt werden muss. Malachi, einer der letzten alttestamentlichen Propheten aus dem 5. Jahrhundert v. Chr., appelliert zunächst noch ganz wie seiner Vorgänger an die Vorstellungskraft seiner Zeitgenossen, um ihnen begreiflich zu machen, dass der Gott des Bundes sich durch den Abfall des Volkes wie ein betrogener Ehemann fühlen muss. Doch dann wendet er die Bundessymbolik gegen gewisse eheliche Praktiken: „Ihr bedeckt mit Tränen den Altar Jahwes, mit Weinen und Seufzen, weil er sich nicht mehr eurer Opfergabe zuwendet und mit Wohlgefallen die Gabe aus eurer Hand annimmt. Ihr sagt: ‚Warum?‘ Weil Jahwe Zeuge ist zwischen dir und der Frau deiner Jugend, an der du treulos gehandelt hast, die doch deine Gefährtin war und die Frau deines Bundes...Achtet also euer Leben, und an der Frau deiner Jugend handle nicht treulos! Denn ich hasse Scheidung, spricht Jahwe, der Gott Israels ...“ (Mal 2,14-16). Auch im Epheserbrief aus dem Neuen Testament wird die Tendenz greifbar, den göttliche Bund zum Vorbild für den Ehealltag zu erheben und zur Nachahmung zu empfehlen: „Ihr Männer, liebt eure Frauen, wie auch Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat...“ (Eph 5,25).

In der neueren katholischen Ehe-theologie hat man verstärkt auf die Ungereimtheiten und Gefahren hingewiesen, die mit einer Moralisierung der ehelichen Beziehung verbunden sein können. Es ist sicher unbedenklich, wenn das Beispiel der vorbehaltlosen Treue Gottes auch den Ehepartnern vor Augen gestellt wird als ein ethisches Ideal, an dem es sich auszurichten gilt. Problematisch wird es allerdings, wenn das konkrete Handeln der Menschen in jedem

¹³ Ebd. 68 (freie Übersetzung des Autors).

Einzelfall auch danach beurteilt wird, inwieweit es einer zur innerweltlichen Norm erhobenen göttlichen Tugend entspricht. Gerade im Hinblick auf die durch das Lehramt seit dem Pontifikat von Papst Johannes Paul II. entwickelte Ehe- und Familienlehre, der eine Tendenz innewohnt, die gänzlich selbstlose und sich wegschenkende Liebe Christi zum Maßstab für die Ehemoral zu erheben, ist vielfach die Kritik laut geworden, dass dadurch „einer gesellschaftlich schon vorhandenen Idealisierung des Liebesbegriffs und damit der Gefahr einer Überforderung der Eheleute durch ein am Alltag untaugliches Ideal“ Vorschub geleistet werde.¹⁴

Tatsächlich wird man den Kerngehalt der Analogie zwischen dem göttlichen Heilsbund und der ehelichen Verbindung nicht einseitig in dem moralischen Imperativ suchen dürfen, das Engagement der Eheleute füreinander der vorbehaltlosen Hingabe und Treue Gottes (in Christus) anzugleichen. Wie der kurze Blick in die biblische Verwendung des Vergleichs ansatzhaft gezeigt hat, hat die Ehe eben nicht nur eine bildhafte Ähnlichkeit mit dem Heilsbund Gottes, aus der sich dann allenfalls der moralische Aufruf ableiten ließe, sie anders, also gottähnlicher zu leben. Vielmehr aber hat die Ehe an diesem Bund selbst teil, indem die liebende Annahme zweier Menschen die unwiderrufliche Annahme des Menschen durch Gott zeichenhaft darstellt und darüber hinaus auch Wirklichkeit werden lässt. Der menschliche Ehebund macht mit anderen Worten die Absicht Gottes mit seiner Schöpfung nicht nur sichtbar, in ihm realisiert sich der göttliche Bund auch an einer ganz bestimmten raumzeitlichen Stelle. Deshalb wird die Beziehung zwischen Mann und Frau in der Ehe auch neu qualifiziert mit der Folge, dass sie nicht nur anders gelebt werden *sollte*, sondern tatsächlich auch anders gelebt werden *kann*. Das katholische Festhalten an der Sakramentalität der Ehe behält seinen Wert gerade darin, dass es einen „Indikativ“ zum Ausdruck bringt, der die christliche Ehe gerade von moralischem Rigorismus befreit und die Eheleute, gleichsam auf einer gnadenhaft-seinsmäßigen Ebene, zu gegenseitiger Annahme ermächtigt und befähigt. Es geht also darum, dass den Ehepartnern ein neuer Möglichkeitsraum eröffnet wird, den sie im Vertrauen auf Gottes Präsenz ausfüllen dürfen und sollen.

Die Eröffnung eines neuen Möglichkeitshorizontes wird heute von Exegeten auch als der zentrale Aussagegehalt von Jesu radikalem Scheidungsverbot gesehen.¹⁵ Mit seinem Aufruf,

¹⁴ Vgl. etwa HANS-GÜNTER GRUBER, Christliche Ehe in moderner Gesellschaft. Entwicklung – Chancen – Perspektiven, Freiburg 1993, 206.

¹⁵ Vgl. Mk 10,2-9: „Da kamen Pharisäer zu ihm und fragten: Darf ein Mann seine Frau aus der Ehe entlassen? Damit wollten sie ihm eine Falle stellen. Er antwortete ihnen: Was hat euch Mose vorgeschrieben? Sie sagten: Mose hat erlaubt, *eine Scheidungsurkunde auszustellen und (die Frau) aus der Ehe zu entlassen*. Jesus entgegnete ihnen: Nur weil ihr so hartherzig seid, hat er euch dieses Gebot gegeben. Am Anfang der Schöpfung aber *hat Gott sie als Mann und Frau geschaffen. Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen, und die*

dass der Mensch nicht scheiden soll, was Gott verbunden hat, erlässt Jesus eben kein neues Gesetz, sondern setzt er die ursprüngliche Schöpfungsordnung wieder in Kraft, indem er sie in den Horizont des kommenden Gottesreiches stellt. Aufgrund der darin neu geschenkten Nähe Gottes wird es wieder möglich, eheliche Liebe so zu leben, wie sie ursprünglich gedacht war: als bedingungslose Bindung von Mann und Frau, die Maß nimmt am göttlichen Heilsbund.

3. Ort der Gottesbegegnung: Ehe in der Spannung zwischen Transzendenz und Immanenz

Wir haben in unserer bisherigen Betrachtung bereits zwei entscheidende Hinweise erhalten, weshalb die Ehe nach katholischer Auffassung eine religiöse bzw. sakramentale Bedeutung hat. Zum einen ist deutlich, dass ihr diese Bedeutung nicht zukommt aufgrund irgendeiner göttlichen Anordnung, mittels derer sie gleichsam von außen zu solcher Würde bestimmt würde. Zwar findet sich im heutigen kirchlichen Gesetzbuch noch stets die traditionelle Formulierung, dass der Ehebund „zwischen Getauften von Christus dem Herrn zur Würde eines Sakramentes erhoben“ wurde,¹⁶ doch man wird dies spätestens seit dem letzten Konzil nicht so verstehen dürfen, als sei eine menschliche Einrichtung nachträglich religiös qualifiziert und damit „aufgestockt“ worden. Es ist vielmehr die Liebesgemeinschaft zweier Menschen selbst, die etwas von Gott sehen lässt oder, wie das Konzil formuliert, „Menschliches und Göttliches in sich eint“ (GS 49,1). Zum zweiten ist deutlich geworden, dass dieser menschlichen Liebesbeziehung, sofern sie in der ehelichen Form gelebt wird, eine göttliche Zusage und Verheißung sicher ist, die sie nicht nur als Bewährungsort einer christlichen Lebensführung, sondern geradezu als Ort der Gottesbegegnung und der Heiligung vorstellt. Die Ehe birgt damit die Chance, „dass die Eheleute sich nicht nur als Erfüller von institutionellen Verpflichtungen und Erbringer gesellschaftlicher Leistungen wahrnehmen, sondern als *religiös-spirituelle Subjekte*“.¹⁷ Die katholische Ehe-theologie hat in den Jahren seit dem Konzil versucht aufzuzeigen, auf welche Weise diese spirituelle Dimension anschlussfähig ist an die gelebte Wirklichkeit heutiger Paarbeziehungen bzw. wie umgekehrt die Erfahrungswelt von Ehepartnern transparent gemacht werden kann auf ihre spirituelle Tiefendimension hin. Dass

zwei werden ein Fleisch sein. Sie sind also nicht mehr zwei, sondern eins. Was aber Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen.“

¹⁶ *Codex Iuris Canonici* 1983, can. 1055 §1.

¹⁷ RALF MIGGELBRINK, *Menschwerdung in lebenslanger Beziehung: Skizze zu einer Spiritualität der Ehe*. In: INTAMS review 11 (2005) 106-121, hier 106.

es dabei keineswegs, wie man vermuten könnte, um die spirituelle Weihe des noch stets lebendigen romantischen Liebesideals und damit um eine billige Anpassung an den Zeitgeist geht, mögen die folgenden kurzen Überlegungen zeigen.

Viele Paare verbinden mit ihrer intimen und leidenschaftlichen Liebesbeziehung überaus hohe Erwartungen. Die traute Zweisamkeit erscheint ihnen unter dem Druck der Leistungs- und Erlebnisgesellschaft und den Zwängen, denen sie im Beruf und in der Freizeit ausgesetzt sind, als der Inbegriff des Glücks. Wie in kaum einem anderen Lebensbereich ahnen sie darin so etwas wie einen übergreifenden Sinn und erfahren sie ihre Sehnsucht nach dem Absoluten, zumindest nach unbedingter Annahme ihrer selbst.¹⁸ Umso schlimmer ist dann das Erwachen, wenn Kränkung, Enttäuschung und Gewöhnung den anfänglichen Glanz der Traumpartnerschaft trüben. Paare, die diese Anfechtungen überstehen, können die Erfahrung machen, dass sie zwar auch weiterhin das Glück in ihrer Beziehung, aber nicht das Heil von ihrer Beziehung oder gar vom Partner erwarten dürfen. Aus psychologischer Sicht relativieren sie damit überspannte Erwartungen und finden zu einem realistischen Umgang miteinander. In theologisch-spirituelle Hinsicht eröffnet diese Erfahrung einen Raum der Transzendenz, der ihrer Beziehung neue Lebens- und Liebesmöglichkeiten bescheren kann. Die Einsicht, füreinander nicht mehr „ein und alles“ sein zu müssen, schützt die Partner vor falschen Verabsolutierungen und befähigt sie, einander so anzunehmen, wie sie sind und nicht wie sie einander gerne haben möchten. Zugleich verbindet sich damit eine zutiefst spirituelle Einsicht: Die Erwartungen und die Sehnsucht, die sich an die Paarbeziehung richten, kann nur Gott einlösen, von dem allein die Partner das Heil erwarten können. Dies kann durch eine weitere Überlegung noch etwas verdeutlicht werden.

Die katholische Auffassung hält daran fest, dass die Ehe eine lebenslange Bindung impliziert. Den ZeitgenossInnen einer spätmodernen und nachchristlichen Kultur muss dieser Anspruch als frommer Wunsch, als unerhörte Zumutung oder gar als sinnlose Anstrengung vorkommen. Schließlich vollzieht sich das Leben als undurchschaubare, im günstigsten Fall erfreulich abwechslungsreiche Abfolge von Beziehungen von unterschiedlicher Dauer und Intensität. Wie kann man dann aber über das ganze Leben verfügen, indem man es auf unbegrenzte Dauer an einen anderen Menschen bindet? Eine solche Entscheidung scheint nicht nur die eigenen Kräfte maßlos zu überschätzen, indem sie von einem abverlangt, die eigene Zukunft in einem Moment zu überblicken und ihr vorzugreifen. Sie maßt sich auch an, den Partner gleichsam durch seine den Wandlungen der Zeit unterworfenen Eigenschaften und Vorzüge hindurch, d.h. als der, der

¹⁸ Das Phänomen ist gut beschrieben worden durch ULRICH BECK/ ELISABETH BECK-GERNSEIM, Das ganz normale Chaos der Liebe, Frankfurt 1990.

er eigentlich ist, ergründen und annehmen zu können. Ein solches Wagnis einzugehen, erscheint angesichts der Brüchigkeit spätmoderner Beziehungen vielen als ein unzumutbarer und auch kaum zu rechtfertigender Sprung ins Ungewisse. Wenn die Kirche dennoch ein derartiges Engagement für die gültige Eheschließung voraussetzt und abverlangt, so tut sie dies im Bewusstsein, dass die Partner aus eigener Kraft dazu nicht in der Lage sind. Da die Ehe auf Voraussetzungen beruht, die sie sich nicht selbst schaffen kann, verweist sie voraus auf die Wirklichkeit eines Gottes, der den Menschen bedingungslos annimmt und ihn deshalb ermächtigt, das Wagnis in der Verfügung über das eigene Leben als auch im Hinblick auf den Partner einzugehen. Dass Ehepartner sich in dieser Weise vorbehaltlos aneinander binden können, ist nicht nur die Grundlage dafür, dass im Ehesakrament helfende und heiligmachende Gnade empfangen wird, sondern lässt sie auch in Berührung kommen mit dem Geheimnis ihrer Existenz und damit mit dem Gott des Heils.

Derartige „Gnadenerfahrungen“, bei der die Beziehung sich aus einer auf den ersten Blick unerklärlichen Quelle speist, können in der Paargeschichte immer wieder auftauchen – nicht nur im Staunen darüber, dass der andere Mensch sich und seine Liebe schenkt, sondern auch wenn man sich z.B. darüber wundert, dass Beziehungskrisen gemeistert wurden, obwohl die Partner den Eindruck hatten, dass die Probleme aus eigener, selbst vereinter Kraft gar nicht mehr zu bewältigen waren. Auch hier wird deutlich, dass die sakramentale Eheauffassung durchaus gegen den Strom schwimmt, indem sie sich gegen die gängige Einstellung stemmt, dass Paarbeziehungen ausschließlich abhängig sind von dem, was die Partner mittels kommunikativer Kompetenz und Coping-Strategien zur Konfliktbewältigung in sie investieren. Demgegenüber wird hier daran festgehalten, dass so wie der Mensch sich nicht selbst verdankt, er auch seine Liebe letztlich nicht nur seinem eigenen Einsatz zu danken hat. Die Einsicht, dass der Mensch von Gott bedingungslos angenommen ist, ist auch der Grund, weshalb das katholische Eheverständnis davon ausgeht, dass die personale Liebeshingabe sich in einem öffentlichen Treueversprechen gleichsam veräußern kann.¹⁹ Wenn zwei Menschen einander Treue versprechen, so ist dies „Ausdruck der Verlässlichkeit, welche die gegenseitige personale Annahme sich selbst gibt... Das Eheversprechen ist ein solches, das sich selbst als bedingungslos begreift und sich darum eine institutionelle Gestalt sucht: nicht um dadurch von der personalen Einlösung des Versprechens dispensiert zu sein, wohl aber so, dass auf die Möglichkeit der Rücknahme dieses Versprechens verzichtet wird. Der institutionelle Rahmen wird als nicht abhängig von Schwankungen des persönlichen Gefühls gesucht und gewollt.

¹⁹ Vgl. dazu THOMAS KNEIPS-PORT LE ROI, Der Weg der Treue. Prolegomena zum kirchlichen Eheverständnis, in: KNEIPS-PORT LE ROI & SILL (Hg.), Band der Liebe – Bund der Ehe, 219-250.

Umgekehrt kann er zu einer Hilfe werden, die Bindung durchzuhalten und zur Liebe zurückzufinden, wenn sie als Gefühl zurückzutreten droht.“²⁰ Anders formuliert: Gerade weil und insofern die Partner akzeptieren, sich durch die Ermahnung des anderen und durch den Selbstappell in die Pflicht nehmen zu lassen, „veräußern“ sie den gemeinsam gefassten Entschluss auch so, dass er ihnen nunmehr als quasi-objektive Instanz gegenübertritt. Das bedeutet nicht, dass sie damit ihre Freiheit an eine objektive Gesetzlichkeit abtreten. Ihre personale Beschlussfähigkeit wird nicht enteignet zugunsten einer gänzlich veräußerlichten Institution. K. Lehmann spricht in diesem Zusammenhang behutsamer von einer „Entprivatisierung des einmal gefassten Entschlusses“ und von einem „personal gegründete[n] Recht, das ein institutionelles Element zur Bewahrung personaler Freiheit mit sich bringt“.²¹ Vollends ansichtig wird diese Tiefendimension des Treueversprechens beim öffentlichen Eheabschluss, bei dem die Brautleute nicht nur sich selbst und einander, sondern Dritten (der bürgerlichen oder religiösen Gemeinschaft, in anderen Kulturkreisen primär der Familie oder dem Clan) das Recht einräumen, sie bei Bedarf an ihr Engagement zu erinnern. In der kirchlichen Eheschließung wird das Versprechen auch vor Gott abgelegt, der dabei nicht so sehr als die Instanz angerufen wird, die die Einhaltung des Versprechens überwacht, sondern vielmehr als der Garant, im Vertrauen auf den das Wagnis bedingungsloser Treue überhaupt erst eingegangen werden kann.

Erst in der neueren Ehe-theologie ist das Verständnis dafür gewachsen, dass über dem faszinierenden Ideal eines durch Gott ermächtigten und gestützten ehelichen Treuebundes die Möglichkeit des Scheiterns nicht übersehen werden darf. Selbst wenn zwei Menschen sich im Vertrauen auf den göttlichen Beistand aneinander wagen, so ist es immer noch so, dass die subjektive Aneignung der absolut verlässlichen Zusage Gottes immer noch durch einen unvollkommenen und fehlbaren Menschen vollzogen werden muss. Bei der sakramentalen Ehe handelt es sich also „gewiss nicht um Magie oder eine Art Automatismus, durch den schlagartig alle menschlichen Unvollkommenheiten beseitigt werden“.²² Weil hier Göttliches und Menschliches nicht verschmelzen, sondern Gott Gott bleibt und der Mensch ein kontingenter und fehlbarer Mensch, deshalb ist Gottes bedingungslose Annahme immer auch Annahme des Menschen in ebendieser endlichen und begrenzten Konstitution. Aber gerade daraus erwächst dem Menschen die Fähigkeit zur Selbstannahme ebenso wie zur verbindlichen Annahme eines

²⁰ EVA-MARIA FABER, Einführung in die katholische Sakramentenlehre, Darmstadt 2002, 185.

²¹ KARL LEHMANN, Zur Sakramentalität der Ehe, in: FRANZ HENRICH & VOLKER EID (Hg.), Ehe und Ehescheidung. Diskussion unter Christen, München 1972, 57-71, hier 62.

²² MARKUS KNAPP, Glaube – Liebe – Ehe. Ein theologischer Versuch in schwieriger Zeit, Würzburg 1999, 141.

endlichen Partners. Es geht also bei der sakramentalen Ehe zentral darum, „daß dem Menschen ein neuer Möglichkeitshorizont eröffnet ist, den er im Vertrauen auf Gottes Dabeisein ausfüllen darf und soll, soweit es geht. Daß der Mensch dabei immer hinter den Möglichkeiten Gottes zurückbleibt, ist richtig; aber es ist ebenso richtig, daß er hinter seinen eigenen Möglichkeiten zurückbleibt, wenn er sich nicht ernsthaft und vertrauensvoll auf die Zusage Gottes einläßt.“²³

²³ Ebd.